

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 1 (091)

Ю. ХАБЕРМАС: ИСТОРИЯ И КОММУНИКАЦИЯ¹

Б.Л. Губман

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривается трактовка проблемы взаимосвязи истории и коммуникации в философии Ю. Хабермаса. Показана взаимосвязь платформы теории коммуникативного действия этого автора с «лингвистическим поворотом» как одной из предпосылок становления постметафизического мышления. Метаисторические построения Хабермаса рассмотрены как результат полемики с классической спекулятивной философией истории. Одновременно в них наряду с установками герменевтики и критики идеологии сохраняется в рефлексивно-модифицированной форме рационалистическое видение истории, инспирированное Просвещением.

Ключевые слова: история, коммуникация, «лингвистический поворот», постметафизическое мышление, Просвещение, рационализм, герменевтика, критическая теория, метаистория, спекулятивная философия истории, нарративизм.

Введение

Философско-исторические воззрения Ю. Хабермаса имеют своим глубинным основанием созданную им теорию коммуникативного действия. Резюмируя его философские искания, теория коммуникативного действия является интегральным синтезом очень многих философских и социологических учений: критически ревизованных праксеологических конструкций К. Маркса, построений Ф. Ницше и В. Дильтея, представлений об истории как постоянной рационализации жизни людей М. Вебера, психоаналитических идей З. Фрейда и его последователей, символического интеракционизма Д. Мида, концепции «жизненного мира» Э. Гуссерля, герменевтических штудий Х.-Г. Гадамера, лингвистической философии Л. Витгенштейна и его сторонников, а также иных направлений. Уже само имя теории коммуникативного действия заставляет, безусловно, обратиться к теме её взаимосвязи с «лингвистическим поворотом», инициированным Витгенштейном. Витгенштейн и Д. Остин непременно присутствуют в основных трудах Хабермаса, сопряженных с рассмотрением роли коммуникации в производстве и воспроизводстве общественной жизни в её статике и диахронной динамике. Витгенштейнианское понимание коммуникации и языковых игр стало предметом яркой полемики Хабермаса и Р. Рорти. Хабермас, как известно, выступил оппонентом рортианской версии трактовки ком-

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Лингвистический поворот и историческое познание как проблема западной философии второй половины XX – начала XXI века» № 17-33-00047-ОГН.

муникации в релятивистском духе, предполагавшей возможность неограниченного множества языковых игр и вариантов описания ситуаций мира, утверждая возможность рационального обнаружения intersubjectively значимых их дескрипций. Значимость лингвистической философии рисовалась Хабермасу в целом на фоне формирования «постметафизического мышления» как доминантной мировоззренческой установки современности. Попытаемся рассмотреть предложенную Хабермасом интерпретацию взаимосвязи коммуникации и истории на фоне освоения им идей лингвистического поворота.

Интеракция и коммуникация в перспективе постметафизического мышления

Взгляд Хабермаса на специфику производства и трансформации социальной жизни в диахронном плане во многом может быть понят в перспективе интерпретации им специфики современного философского мышления, которое, на его взгляд, может быть охарактеризовано как «постметафизическое». Конечно же, сами размышления немецкого автора о «постметафизической» ориентации современной философии рождаются позже, нежели его теория конституирования социокультурной реальности. Однако, вне соображений хронологии его творческих исканий, было бы совершенно оправданным констатировать своеобразный параллелизм метафилософских и социально-философских построений, создаваемых им. Все дело в том, что Хабермас, выстраивая корпус своего понимания общества и истории, одновременно задумывался и о том способе философско-рефлексивного постижения мира, который диктуется современной ситуацией. Его метафилософские конструкции родились в зрелом виде позже, нежели базовые положения теории коммуникативного действия, но они вызревали в ходе создания её основополагающих идей. Ведь развиваемое им понимание общества и истории изначально было задумано как «реконструкция» исторического материализма на альтернативных и отличных от классической мысли модерности философских основаниях. Говоря более поздним хабермасовским языком, оно состоялось в ключе «постметафизического» мышления.

Хабермас отнюдь не склонен отрицать, что решающую роль в выдвижении на авансцену философских дискуссий разговора о «постметафизическом» мышлении сыграли идеи Витгенштейна, но осуществленный им «лингвистический поворот» был, на его взгляд, лишь одним из шагов, связанных с его формированием. «Эти темы – постметафизическое мышление, лингвистический поворот, ситуативный разум и преодоление логоцентризма – находятся среди наиболее важных мотивирующих сил философствования в двадцатом столетии, несмотря на границы между школами» [11, с. 8], – писал он, характеризуя тематическое поле философствования минувшего столетия. Тем не менее труды Витгенштейна и Д. Остина рисуются ему как выражающие суть постметафизического мышления, в равной мере немислимого для него и без обсуждения роли ситуативного разума и отвержения классических «логоцентристских» идей в свете коммуникативной рациональности.

Рассуждая об особенностях метафизического теоретизирования, Хабермас подчеркивал, что метафизическое мышление отмечено прежде всего поиском основания всех явлений мира в объединяющем их едином начале. Эта

черта метафизического видения реальности наиболее ярко проявляется в Античности и Средние века. Идентифицирующее мышление, воспаряющее над многообразием, и есть по своей сути метафизическое. Поиск Единого как целостности был сопряжен, в понимании Хабермаса, одновременно с философским идеализмом, предполагающим операцию установления тождества между мыслью и реальностью [11, р. 30]. Такого рода специфика метафизического постижения мира прослеживается наиболее ярко в сочинениях Парменида и Платона. В идеализме, присутствующем в метафизических конструкциях универсума, как подчеркивает Хабермас, всегда имеется своеобразное внутреннее напряжение между дискурсивным компонентом, предполагающим опору на эмпирический материал, и интеллектуальной интуицией. Отсюда и постоянная оппозиция между идеей и явлением, формой и материей.

В классической философии Нового времени, несмотря на противоположные ей эмпиристские и номиналистические доктрины, рождается метафизика сознания. Наиболее ярко, по мысли Хабермаса, она представлена в различных версиях философского трансцендентализма, где отправной точкой её построения оказывается рефлексивное рассмотрение оснований человеческой субъективности. «Самосознание, отношение познающего субъекта к самому себе со времени Декарта предложило ключ к внутренней и абсолютно четкой сфере репрезентации объектов нами. Итак, метафизическое мышление немецкого идеализма смогло принять форму теорий субъективности» [9, р. 31]. В построениях Канта метафизика сознания прорисовывается как рефлексивно фиксируемые априорно заданные условия миропостижения и деятельности субъекта. Гегелевское видение Абсолюта предполагает его рефлексивное саморазвертывание в истории, а, стало быть, полагание им определенных, трансформирующихся во времени метафизических границ миропостижения. Констатируя эту особенность гегелевского понимания метафизики, имевшего большое влияние на трактовку этого сюжета Р.Д. Коллингвудом, Хабермас все же однозначно обвиняет Гегеля в том, что ему, как и всем носителям метафизического стиля теоретизирования, не удалось превзойти подавления индивидуального универсальным.

Для метафизического способа теоретизирования, что обнаруживается в период Античности и Средневековья, как подчеркивает Хабермас, присуще обращение к сильному пониманию теории как обладающей универсальной экспликативной силой, которое выявляет её укорененность в религиозном мировидении, указующем единственно правильный путь жизни и спасения человека. И хотя в период Нового времени понятие «теории» теряет связь с сакральным, оно продолжает мыслиться как дистанцированное от повседневного опыта. Новоевропейская философия сознания воплощает «независимость теоретического типа жизни в теорию, которая абсолютна и самообосновываема» [11, р. 33]. Это сильное понимание теории, лежащее в основе метафизического мышления, оказалось также ниспровергнутым в постгегелевской философии, столкнувшейся с новыми реалиями культуры, отчетливо обозначившимися в XIX столетии.

Вторая половина XIX в. действительно стала временем начала расставания с классическим способом философского мышления и его метафизическими предпосылками. Тотализирующее мышление, как не без основания полагает Ха-

бермас, не выдержало натиска «процедурной рациональности» науки, формализма моральной и правовой теории, и в результате философия утратила свои когнитивные привилегии. Стремительный рост гуманитарного знания в XIX в. привел к становлению историзма, подчеркивавшего значение индивидуального и неповторимого. Историзм, по Хабермасу, нанес удар по трансцендентальной установке, хотя этот эффект можно оспаривать, учитывая появление, например, нового экзистенциально-герменевтического варианта трансцендентализма.

Хабермас полагает, что следующим значимым шагом стала критика овеществления и функционализации форм жизни и взаимодействия людей, объективистского самосознания науки и технологии, которые преобладали в XIX столетии. Отсюда и обращение философии к анализу субъект-субъектных отношений, которое в финальной инстанции привело в XX столетии к становлению интереса к философии языка. Свидетельством тому «лингвистический поворот» в философии. И в конечной инстанции, по справедливому замечанию Хабермаса, состоялся пересмотр классического положения о первенстве теории по отношению к практике. «Введение теоретических достижений в практические контексты их генезиса и применения дало взлет осознанию релевантности повседневных контекстов действия и коммуникации. Эти контексты получают философский статус, например, в понятии фона жизненного мира» [11, р. 34]. Под воздействием этих процессов, по Хабермасу, складывается постметафизическое мышление, которое по сути свидетельствует и об изменении статуса философии в современном мире.

Для постметафизического мышления характерны такие характеристики, как обращение к процедурной рациональности, указующей на возможности теоретического видения определенных фрагментов реальности, ситуирование разума как присущего субъекту в его индивидуальности и историческом присутствии в мире, сопряженности с другими людьми интерсубъективными связями, которые всегда заданы через язык и коммуникацию. Все это серьезно трансформирует статус философии, которая утрачивает свои былые метафизические претензии и предстает как свидетельница конкретной ситуации и посредница, ибо она осуществляет налаживание связей между различными формами культуры [10, р. 18–19]. Такое понимание роли философии в современном мире позволяет Хабермасу выяснить тот путь, которым ей надлежит выявлять способ конституирования и исторической трансформации общества.

Создание теории коммуникативного действия, призванной стать одновременно гибким методом понимания общества, его современных и исторических реалий было сопряжено для Хабермаса во многом с «реконструкцией» исторического материализма. С его точки зрения, марксизм является теоретическим видением общественной жизни, нуждающимся в современном концептуальном переосмыслении на базе обращения к опыту истории в его сегодняшнем звучании. Хабермас пишет, что само по себе слово «реконструкция» означает для него не только аналитику какой-либо теории, но и её «реконституирование в новой форме», с тем чтобы более адекватно достичь той цели, которую она ставила [7, р. 26]. Сама по себе «реконструкция» означает, с его точки зрения, возвращение к теоретическому видению, которое не исчерпало себя и может быть по-новому концептуально проработано. Именно такую задачу он и ставил для себя, читая вновь сочинения Маркса в той ситуации, которую он запечатлел

как постметафизическую. Комментаторы его реконструктивных построений обычно не без основания отмечают в данной связи своеобразный рефлексивный «шлейф», доставшийся Хабермасу от рефлексивной традиции немецкой классической философии. Хабермас дистанцируется от любых догматических версий прочтения социально-философского учения Маркса в духе его понимания как онтологии социальной жизни, обнаруживающей «железные законы» истории. Одновременно он вынужден признать, что Маркс и Энгельс, равно как и их последователи, видели в историческом материализме именно теорию, что обнаруживает изначально его расхождения с их построениями. Особенно неприемлемо для Хабермаса прочтение исторического материализма И.В. Сталиным, что отчетливо прослеживается в его «реконструкции» того «живого» содержания исторического материализма, которое он в своем понимании пытается донести до читателя. Маркс для него был автором, который видел в материалистическом понимании истории скорее метод прочтения таковой, нежели жесткие конструкции, раскрывающие историческую необходимость.

Хабермас считает, что, читая Маркса сегодня, вполне логично ревизовать те моменты его мысли, которые порождают концептуальные противоречия, не соответствующие новым знаниям об истории, опыту современного её прочтения. В конечном же итоге центральным пунктом его полемики с Марксом оказываются те положения, которые воспроизводились догматической формулой прочтения исторического материализма, содержащие одновременно строгое следование исторического процесса «железным законам» и формуле диктуемого ими однозначно телеологически запрограммированного движения к коммунистическому идеалу. Да и «материализм» как таковой не может выглядеть обоснованным, если именно коммуникативные связи между людьми и момент постоянного научения в их морально-нормативном и инструментальном планах оказываются определяющим фактором производства общественных отношений и их исторической трансформации. Итогом реконструкции исторического материализма, как полагает Хабермас, должна стать «нежесткая» концепция исторической эволюции общества. Это вытекает из его собственного понимания задач философии, которая в свете праксиса критикует любые идеологические доктрины, дезавуирует «превращенные формы сознания», герменевтически интерпретирует историко-культурный материал и создает в границах рефлексивно принимаемых концептуальных посылок синтетическое видение социокультурной реальности.

Интеракция между социальными субъектами представляется Хабермасу основополагающим фактом общественной жизни. Вне субъект-субъектных взаимосвязей не может сложиться общественный организм, и, следовательно, только в их контексте может быть понято и инструментальное действие, которое ориентировано на извлечение необходимых ресурсов из природного окружения, равно как и стратегическое действие по «настройке» социально-политического механизма. Сама же интеракция между людьми может реализоваться лишь на основе коммуникативного действия. Ссылаясь на Остина как теоретика, который всесторонне показал роль коммуникации в конституировании интерсубъективного взаимодействия, Хабермас писал: «Участник коммуникативного акта действует с ориентацией на достижение понимания только при усло-

вии, что он, применяя понятные предложения в своих речевых актах, обращается к трем условиям валидности в приемлемой форме. Он утверждает истину относительно заявленного пропозиционального содержания. Он утверждает справедливость (или приемлемость) норм (или ценностей), которые в определенном контексте оправдывают межличностное отношение, которое подлежит перформативному установлению. И, наконец, он утверждает истинность выраженных намерений» [9, р. 66]. Эти измерения утверждения, адресованные партнеру по коммуникации, могут выступать как отдельно акцентированные, но они, как подчеркивает Хабермас, фигурируют совместно в каждый момент коммуникативного действия.

Таким образом, именно язык представляется главным средством опосредования взаимосвязей между людьми, позволяя субъекту определять свое отношение к внешней природе, обществу, самому себе и знаково-символическому способу фиксации мира. «Интуитивно вводимая здесь модель является относящейся к коммуникативной сфере, где присутствуют грамматические предложения, на основании претензий валидности в трех отношениях к реальности, что таким образом устанавливает соответствующие прагматические функции представления фактов, установления межличностных отношений и выражения своей собственной субъективности. Сообразно с этой моделью, язык может быть понят как посредник связи трех миров: для каждого удавшегося коммуникативного действия существует трехмерное отношение между высказываниями и (а) “внешним миром” как тотальностью существующего состояния дел, (б) “нашим социальным миром” как целостностью всех нормативно регулируемых межличностных отношений, которые рассматриваются как легитимные в данном сообществе, и (с) “особым внутренним миром” (говорящего) как тотальностью внутренних состояний опыта» [9, р. 67]. Рассмотрение общества в свете модели коммуникативного действия представляется Хабермасу позволяющим снять дефекты его объективистского видения. Комментируя его воззрения, Р.Д. Бернстин пишет: «Коммуникативное действие внутренне диалогично» [5, р. 18]. В ходе взаимодействия говорящего и его слушателя происходит оценка истинности определенных утверждений. Такой подход ведет к осознанию роли научения и нормативно-морального фактора в эволюции общества.

Эволюция общества: история и рациональность

Проблема возможности целостного видения исторического развития стала предметом серьезных дискуссий в неклассической философии истории. Если в границах классической мысли Нового времени, апофеозом которой явились Просвещение и немецкая классическая философия, преобладало оптимистическое, выдержанное в духе идей рационализма, гуманизма, европоцентризма и линейного прогрессизма видение истории, то постклассические философские учения последовательно ревизовали их ценность, начиная со второй половины XIX столетия. Провозглашая торжество постметафизического мышления, Хабермас в принципе присоединяется к критике базовых принципов классической историософии. Однако принятие им в границах платформы коммуникативного действия синтеза понимающей герменевтической установки и критики идеологии не означает для него отречения от веры в разум, гуманизм, значимость европейского пути развития и эволюционное совершенствование

планетарного сообщества на основе рациональности, несмотря на плюрализм вариантов социокультурной организации различных народов. «Лишь систематическая теория рациональности, – пишет Хабермас, – могла бы сохранить нас от падения в открытый релятивизм или же от наивного принятия наших собственных стандартов в качестве абсолютных» [12, р. 135]. Это обстоятельство позволяет некоторым комментаторам его идей видеть в нем «последнего рационалиста». Действительно, предлагаемая им концепция видения истории в духе коммуникативной рациональности, хотя она и далека от утверждения телеологически запрограммированного триумфа разума в линейно-прогрессистском духе, отнюдь не снимает с повестки дня вопроса о роли рефлексивного начала в эволюции общества, его постоянном модернизационном обновлении. Такого рода взгляд запечатлевается в разрабатываемом им стадильном сценарии исторического развития.

Рассуждая о прочтении целостности истории сквозь призму постоянно трансформирующегося праксиса, задающего горизонт критики аберраций её постижения и выявления смысла диахронного развития общества, Хабермас принимает идею о эволюции форм рациональности как основе этого процесса в редакции М. Вебера. Такой взгляд позволяет сохранить веру в значение экспансии рациональных начал в истории, не снимая одновременно задачи критики разума, объективирующегося в конкретике своих воплощений во времени. «Согласно Хабермасу, – отмечает Э. Гидденс, – Вебер в особенности значим для анализа тех проблем, которые он хочет проанализировать, поскольку, в отличие от иных классических социальных теоретиков, Вебер порвал с философией истории и с эволюционизмом в его ортодоксальном, квазидарвинистском смысле, продолжая в то же время рассматривать западную модернизацию «как результат универсально-исторического процесса рационализации» [6, р. 104]. Именно Вебер создал видение истории, которое, в отличие от односторонней просвещенческой веры в торжество разума, его телеологически запрограммированный триумф, было связано с критикой формальной рациональности как итога рефлексивной эволюции европейской цивилизации. В синтезе с учением Ф. Ницше и тезисами З. Фрейда такой подход к итогам развития западной цивилизации стал основанием критической теории М. Хоркхаймера, Т. Адорно и их последователей [1]. В отличие от Вебера, тема «помрачения разума» просвещенческого типа, радикального утверждения его отчуждающего эффекта и враждебности человеку стала главной и определяющей в их леворадикальной неомарксистской критике позднего капитализма. Хабермас продолжает традицию критической теории общества, но в либеральном духе не приемлет её пафос тотального отрицания разума, тем самым возвращаясь к позиции Вебера. Он попытался показать, что отрицательный, отчуждающий эффект эволюции рациональности соседствует с её позитивными сторонами.

Предложенная марксизмом теория общественного развития, по Хабермасу, нуждается в существенном переосмыслении, ибо она не в состоянии объяснить конкретные эволюционные явления, исходя лишь из утверждения о решающей роли материального производства, диалектической взаимосвязи производительных сил и производственных отношений в рамках способа производства, задающей в финальной инстанции основу формационных изменений. Созданную Марксом типологию формаций, предложенную в знаменитом

предисловии к его работе «К критике политической экономии», Хабермас считает начальным шагом к пониманию тех основных способов социальной организации, которые бытовали в истории. Для того чтобы реконструировать исторический материализм, на его взгляд, необходимо раскрыть решающую роль человеческой рациональности в решении тех проблем, которые адресуются человеку природой, обществом и задачами личностного совершенствования. Это предполагает отход от объективирующей аналитики системной составляющей общественной жизни и постижение её также в субъектно-деятельностном измерении как процесса познавательной, духовно-ценностной и практической рационализации «жизненного мира» того или иного человеческого сообщества.

Общество, как полагает Хабермас, имеет в качестве базовых предпосылок своего существования, поднимающего взаимодействующих человеческих индивидов на надприродный уровень, трудовую деятельность и язык. «Труд и язык предшествуют обществу и человеку» [7, р. 97], – замечает он. Общество как таковое представляется ему немислимым без лингвистического компонента, позволяющего фиксировать в знаково-символической форме его основные реалии. «Внутренняя логика символически пререструктурированной реальности, с которой сталкивается социальный исследователь, конституируя свой объект изучения, заключается в порождающих правилах, сообразно с которыми говорящие и действующие субъекты, которые появляются в области объекта, производят социальный контекст жизни прямо или косвенно» [12, р. 107–108]. Именно этот весьма существенный момент оказался, на взгляд Хабермаса, вне поля внимания учения Маркса.

Общественные связи, сопрягающие индивидов, фиксирующие их ролевой статус в этом контексте, предполагают, по Хабермасу, закрепление в нормативно-моральном плане. В этом ракурсе следует видеть и характер производственных отношений, о которых говорит Маркс, рассуждая о способе производства материальных благ. Анализ исторической конкретики побуждает к серьезному рассмотрению не только коммуникационных связей, сопряженных с конституированием производственных отношений, но и к новому прочтению процесса формирования технико-технологических предпосылок экономической жизни в её исторической трансформации. В ходе интерпретации технико-технологического компонента экономической жизни Хабермас, пересматривая аппарат классического марксизма, вводит понятие «инструментального действия». Трактую его в духе веберовского толкования целерационального действия, Хабермас весьма обоснованно заключает, что «извлечение полезности» из внешнего мира опирается на рациональную мощь возрастающего знания о природных реалиях и способах технико-технологического их освоения. При этом в качестве фона конкретного знания он принимает, опять же следуя за Вебером, также и исторически варьирующиеся мировоззренческие предпосылки. Рассуждая о воздействии на социально-политическую систему общества, Хабермас использует понятие «стратегического действия», которое, подобно инструментальному действию, опирается на коммуникативные intersubjective связи, ориентированные на постоянную проблематизацию реальности и обуславливающие эволюционные социальные сдвиги.

Дуальность видения социальной реальности связана с тем, что любой тип общества нельзя сразу рассматривать в плоскости его системной объективации и с точки зрения понимающего постижения и смысловой интерпретации конституирующего его «жизненного мира». Системный аспект связан с властно-управленческой составляющей общества, его демаркацией по отношению к внешнему окружению. В то же самое время, как подчеркивает Хабермас, для исследователя социокультурной реальности в её статике и динамике очевидно, что существует пересечение между системным моментом и «жизненным миром». Он пишет о необходимости «выбрать теоретическую стратегию, которая не идентифицирует жизненный мир с обществом как целым, не редуцирует её к систематическому полюсу» [13, р. 148]. Системосозидающие институты – фон «жизненного мира», но они неминуемо контекстуализированы в нем.

Развивая сеть собственных представлений о «жизненном мире», Хабермас опирался на построения Э. Гуссерля, А. Шюца, Д. Мида, Л. Витгенштейна, П. Уинча и других крупных теоретиков. «Жизненный мир, частью которого являются институты, – пишет он, – возникает как комплекс пересекающихся культурных традиций, социальных порядков и персональных идентичностей» [8, р. 23]. Он полагает, что истоки формирования институтов удачно продемонстрировал А. Гелен, привлёкший внимание своих читателей к тому, что они возникают в границах речевых практик и порождаемого ими нормативного консенсуса, контрастирующего с устоями стабильности «жизненного мира». Коммуникация опирается в первую очередь на основание «жизненного мира»: «Изначально коммуникативные акты локализованы в горизонте разделённых, непроблематичных убеждений; в то же время они питаемы ресурсами всегда уже известного» [8, р. 22]. Любые институциональные, системные образования также возникают и существуют на фоне этих «непроблематичных убеждений», составляющих основу «жизненного мира».

«Жизненный мир» и система, несмотря на изначальную дуальную противоположность их рассмотрения, сопряжены через их постоянную рационализацию, взаимодополнительны в границах общества как целого. Коммуникация задаёт основания существования человеческих обществ, в ней утверждаются познавательные представления и моральные нормативы, которые постоянно рационализируются и потребляются не только для поддержания «жизненного мира», консолидации составляющих общество субъектов и воздействия на внешнюю природу путем инструментального действия, но и для поддержания и видоизменения системы с её властно-управленческими функциями при опоре на стратегическое действие. При этом автономия подсистем общественного целого при различном уровне развития, например, морально-нормативных стандартов, картин мира и их реализации в отношениях с природой, не гарантирует автоматически успеха властно-управленческой системе общества [4, с. 27]. И, наоборот, по Хабермасу, императивы власти, отнюдь не обязательно соответствуют морально-нормативным стандартам и картинам мира, обеспечивая политико-управленческий триумф.

В своем понимании поступательно-эволюционного процесса рационализации человеческих сообществ, их системных оснований и «жизненных миров» Хабермас, по его собственному признанию, шел по пути от М. Вебера к Т. Парсонсу и возвращения к Марксу. Исторически эволюцию человечества, на

его взгляд, можно уподобить онтогенетической картине совершенствования индивидуальной когнитивной способности, открытой Ж. Пиаже, от дооперациональной к операционально-конкретной стадии, а затем и к высшему операционально-формальному этапу [7, р. 116]. Заимствуя идею Э. Дюркгейма, Хабермас говорит о том, что эволюция рационализации жизни людей подчинена логике социальной и системной интеграции. Социальная интеграция связана с «жизненным миром», тогда как системная интеграция характеризует властную сферу.

В свете разработанного им видения производства и трансформации жизни общества как «жизненного мира» и системы, их социальной и системной интеграции Хабермас предлагает собственное видение основных стадий истории. Рассуждая о вероятности типологизировать основные фазисы исторического развития, он полагает возможным именовать их вслед за Марксом «формациями», но пересматривает сложившиеся в историческом материализме критерии выделения таковых. Для этого ему представляется необходимым подвергнуть ревизии Марксову трактовку базиса как основания формационной типологии.

Приступая к «реконструкции» исторического материализма, Хабермас пришел к выводу о том, что предложенное Марксом определение базиса той или иной общественной формации как структуры экономических отношений следует конкретизировать на историческом материале, который свидетельствует о его применимости лишь к эпохе капитализма периода свободной конкуренции. Относительно же всех иных периодов истории такой взгляд не подтверждается историческим материалом. Для доказательства оправданности собственного подхода Хабермас обращается к идеально-типическому описанию выделяемых им формаций и их базисных оснований.

«Я полагаю, – пишет Хабермас, – имеет смысл различать четыре общественных формации: предшествующую стадии высоких культур (vorhochkulturelle), традиционную, капиталистическую и посткапиталистическую» [4, с. 33]. Базисом доклассовых обществ, именуемых Хабермасом «предвысококультурными», являются кровнородственные отношения, от которых зависят все остальные. Семейные отношения здесь создают основание одновременно для социальной и системной интеграции. В такого типа обществах, как подчеркивает он, почти неразличимыми выступают картины мира и нормы. В качестве вызова, стимулирующего изменения в подобного рода сообществах, фигурируют внешние факторы. Для традиционного общества в качестве определяющего организационного принципа, по Хабермасу, выступает классовое господство в политической форме. Экономические отношения регулируются легитимным насилием. Главенствующая функция здесь, согласно Хабермасу, переходит от системы родства к государству. Родовая мораль опосредуется государственной этикой. Обособляются функции социальной и системной интеграции. Главенствующими становятся внутренние общественные противоречия. Рассуждая таким образом, Хабермас не рассматривает того, каким образом при феодализме династически-родственное начало соседствует с государственным, опосредуется им, хотя этот исторический сюжет, безусловно, заслуживает внимания (см.: [2, с. 194]). При либеральном капитализме, как подчеркивает Ха-

бермас, принципом организации общества становятся экономические отношения, регулирующие при посредстве права связь между трудом и капиталом. Государственно-правовой механизм санкционирует их. Обособившаяся экономическая система одновременно с задачей системной интеграции способна внести свой вклад в дело социальной интеграции. Посткапитализм делает науку и образование своей базовой структурой. Этот фазис общественного развития характеризуется одновременно приматом властно-политического начала государства в экономике при возможности сосуществования с ним частно-предпринимательской инициативы, «уцелевшей» от либерального капитализма. Рассуждая о посткапитализме, Хабермас включает в этот формационный тип общества правототалитарного типа, а также «государственный социализм». Его размышления носят «нонфинитный» характер, поскольку вмешательство государственного механизма во все подсистемы общества, реализующееся сегодня на фоне откровенного геополитического противостояния различных блоков политических систем, отнюдь не обрело окончательной формы. Оно результирует в самых различных экономических, социокультурных и политических вариантах в эпоху позднего капитализма, относимого Хабермасом к проекту «незавершенного модерна» (см.: [3, с. 10–40]). Размышляя о судьбах позднего капитализма, Хабермас склонен анализировать истоки его кризиса в многообразии их проявлений в области системной и социальной дисфункциональности, подчеркивая, что разрушительные последствия его эволюции могут в наиболее жестком варианте быть представлены в катастрофических экологических сценариях, результирующих из незапланированного ответа природы на её покорение и безудержную эксплуатацию.

В своих построениях, касающихся эволюции общества, Хабермас, как ему представляется, работает на уровне метаисторической рефлексии, преодолевая проект универсального философского видения истории. Этот момент своеобразного дистанцирования его теоретических построений от конкретики исторических реалий подчеркивает Д.С. Оуэн, утверждая, что «теория социальной эволюции Хабермаса объясняет лишь прогрессивное развитие структур сознания, которые обуславливают потенциал рационализации в конкретном социокультурном контексте; она не притязает на нарратацию истории» [14, р. 187]. Сам Хабермас видел в интердисциплинарной базе осуществленного им подхода к истории средство, позволяющее подняться как над нарративизмом, который возможен в поливариантном формате описания минувшего сквозь призму личного опыта существования во времени, так и над стремлением сконструировать спекулятивную универсальную схему, вычерчивая имманентную логику того, что свершилось в прошлом. Однако, несмотря на осуществленный интердисциплинарный синтез, в своих рассуждениях об истории как единстве Хабермас все же остается верен герменевтической установке и одновременно сохраняет кантовскую веру в возможность видеть историю в перспективе совершенствования теоретического и практического разума.

Выводы

Взгляд Хабермаса на проблему постижения смыслового содержания истории складывается в перспективе постметафизической философской установки. Восприняв императив постметафизического постижения мира, Хабермас

попытался пересмотреть исторический материализм Маркса в духе теории коммуникативного действия. Большое влияние на формирование созданной им платформы теории коммуникативного действия оказал лингвистический поворот, инициированный Л. Витгенштейном и его последователями. Именно коммуникация, осуществляемая в контексте интерактивного субъект-субъектного взаимодействия, оказывается, по Хабермасу, процессом, в рамках которого происходит постановка и разрешение разноплановых проблем, ведущих к эволюции общественного целого. В её рамках идет трансформация морально-практических нормативов, упорядочивающих социальные связи, происходит изменение картин мира, конкретного знания, реализуется научение, которое воплощается в инструментальном воздействии на природу и стратегическом действии, модифицирующем политико-властные отношения. Коммуникация выступает как основание конституирования общества как «жизненного мира» и системы. Она позволяет понять эволюцию общества в перспективе процесса социальной и системной интеграции.

Метаисторические построения Ю. Хабермаса, несмотря на критику им традиционной спекулятивной философии истории, несут в себе непреодолимые черты историософского теоретизирования. В границах его видения исторического процесса герменевтическая и критико-идеологическая установки совмещаются с «нежестким» типологически-формационным видением целостности истории в «открытой» перспективе постоянного совершенствования разума в его теоретическом и практическом измерениях. Расставаясь со спекулятивной онтологией исторического процесса и переводя свои допущения о его эволюционной направленности в регистр метаобобщений, Хабермас, тем не менее, сохраняет верность рефлексивно модифицированной рационалистической мировоззренческой стратегии Просвещения. Совершая в своем понимании общества в его диахронной эволюции движение от М. Вебера и Т. Парсонсу и К. Марксу, Хабермас в финальной инстанции остается одновременно сторонником И. Канта.

Список литературы

1. Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М.: Наука, 1977. 319 с.
2. Жарков В.П. Кризис и теория социальной эволюции // «Полития». 2011. № 3 (62). С. 190–195.
3. Фарман И.П. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса. М.: ИФРАН, 1999. 244 с.
4. Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. М.: Праксис, 2010. 263 с.
5. Bernstein R.J. Introduction // Habermas and Modernity. Ed. by R.J. Bernstein. Cambridge: MIT Press, 1994. P. 1–34.
6. Giddens A. Reason without Revolution? Habermas's Theorie des Kommunikativen Handels // Habermas and Modernity. Ed. by R.J. Bernstein. Cambridge: MIT Press, 1994. P. 95–124.
7. Habermas J. Après Marx. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1985. 340 p.
8. Habermas J. Between Facts and Norms. Cambridge: Polity Press, 1998. 631 p.

9. Habermas J. Communication and the Evolution of Society. Boston: Beacon Press, 1979. 239 p.
10. Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge: MIT Press, 1995. 225 p.
11. Habermas J. Postmetaphysical Thinking. Cambridge: MIT Press, 1994. 241 p.
12. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society. Vol. 1. Cambridge: Polity Press, 1995. 465 p.
13. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A Critique of Functional Reason. Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1989. 457 p.
14. Owen D.S. Between Reason and History. Habermas and the Idea of Progress. N.Y.: State University of New York Press, 2002. 220 p.

J. HABERMAS: HISTORY AND COMMUNICATION

B.L. Gubman

Tver State University, Tver

The article examines the interpretation of the history and communication interrelation problem in the philosophy of J. Habermas. The relationship of the theory of communicative action of this author with the «linguistic turn» as one of the prerequisites of the postmetaphysical thinking formation is revealed. Habermasian metahistorical constructions are considered as a result of his polemics with classical speculative philosophy of history. At the same time, along with the hermeneutics and criticism of ideology approaches, the rationalist vision of history inspired by the Enlightenment is preserved in a reflexively modified form in his theoretical views.

Keywords: *history, communication, «linguistic turn», post-metaphysical thinking, Enlightenment, rationalism, hermeneutics, critical theory, meta-history, speculative philosophy of history, narrativism.*

Об авторе:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

Author information:

GUBMAN Boris Lvovich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru